
Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas

Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie¹

Timothée Bouba Mbima

Einleitung

Es kommt vor, dass wir uns mit Eleganz und Können darum bemühen, um einen Namen einen Kranz vielfältiger und eleganter Äußerungen zu flechten. Wir tun das, um dem Namensträger ein Zeichen zu geben, wie viel wir ihm an Erweckung der Geister, an Belebung des Intellekts, an Ideenaustausch, an Veränderung eines Standpunktes und einer Vorgehensweise verdanken. Wir zeigen ihm damit, wie viel wir ihm schulden an Erkenntnis wissenschaftlicher Fragestellung, an der Art wie wir Dinge sehen, beurteilen, wie wir handeln und fühlen, und das über mehrere Generationen hinweg. Für gewöhnlich ist eine solche Erfahrung verbunden mit einer ausgefüllten Karriere im gelehrten und wissenschaftlichen Umfeld des universitären Mikrokosmos mit Lehrveranstaltungen, Betreuung von Seminaren und Thesen, Arbeit in Gremien, Forschungsprogrammen, persönlichen und kollektiven Publikationen.

Die vorliegende Arbeit hebt verschiedene Aspekte hervor, die dem Priester Jean-Marc Ela zu verdanken sind, dem es durch häufigen Ortswechsel versagt geblieben ist, lange in einer Einrichtung zu verweilen, in der ein konstantes Kollegium Forschungstraditionen bewahrt und Strömungen und Denkschulen begründet. Trotzdem ist es bemerkenswert, dass eine große Anzahl der ersten Generation seiner Studenten sehr nachhaltig von seinen Lehren beeinflusst worden ist und ihrerseits respektable Lehrer geworden sind. Andere haben ihn entdeckt durch seine Schriften, Seminarthemen, persönliche Lektüre und akademische Essays. Seine Schriften, besonders die theologischen, sind häufig aus bestimmten Situationen heraus entstanden. Diese „Situations-Theologie“ hat viele Theologiestudenten angezogen, wenn nicht sogar verführt. Sie waren begierig, die Argumente und Aussagen über die Befreiung und die Sekten², die zweifellos den stärksten Anziehungspunkt seiner Werke und Botschaften bilden, zu verstehen und zu überprüfen. Diese Botschaften haben ihr exklusives Publikum, das sich allerdings wenig um die Diskurse über Neuformulierungen und ihre theologische und philosophische Rechtfertigung kümmert, aber gerade das bereitet sehr viel Mühe.

¹ Übersetzung aus dem Französischen: Edgar Lüllau.

² Es handelt sich hier um esoterische Bewegungen wie die Rose-croix (Rosenkreuzer) und die Freimaurer (Franc-maçonnerie) und anderen mystischen Vereinigungen in Afrika.

Ausgehend von diesen verschiedenen Interessen wird sich unsere Reflexion an zwei Aspekten orientieren, die jeweils unterteilt sind in mehr oder weniger zahlreiche Unterpunkte. Der erste Teil betrifft die Kennzeichnung der Theologie. Fragen der Ekklesiologie stehen hier im Vordergrund. Dabei liegt der Akzent auf dem Problem der Emanzipation der Kirchen unter Vormundschaft, der Entwicklung von partikularen Kirchen in Beziehung zu einer wahren Universalität der Kirche und den entsprechenden Auswirkungen auf die Sakramentsverwaltung und das kanonische, römische Recht unter den Bedingungen unterschiedlicher Kulturen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Ausführungen, Erweiterungen und entscheidenden Zielsetzungen, die sich aus dem ersten Teil ergeben.

1. Wer ist Jean-Marc Ela?

Der Kameruner Priester Jean-Marc Ela ist einer von denen, die an der Entwicklung und Reifung der afrikanischen Theologie wesentlich beteiligt gewesen sind. Als Philosoph und Theologe, Pastor und Geistlicher eröffnet er der afrikanischen Theologie nicht nur den Zugang zur theoretischen Reflexion, sondern auch zur Spiritualität und zur pastoralen Praxis. Tatsächlich bedingen pastorale Praxis und Spiritualität einander. Es ist unser Anliegen, diesen Theologen mit seiner umfassenden Kultur und vielseitigen Bildung hier vorzustellen.

In einem ersten Teil werden wir die Biographie dieses Autors darstellen. Dann verweilen wir bei einigen Aspekten seines theologischen Denkens, und danach werden wir uns den Beitrag des Priesters Jean-Marc Ela zur afrikanischen Theologie anschauen.

Jean-Marc Ela ist 1938 in Ebolowa, Kamerun, geboren. Er hat an den Universitäten Strassburg und Paris-Sorbonne studiert. Er ist Doktor der Theologie mit einer Arbeit über die „Transzendenz Gottes und die menschliche Existenz bei Luther“, hat in Sozialwissenschaften promoviert und ist Autor zahlreicher Werke. Er hat lange mit den Bauern im Norden Kameruns gearbeitet. Er war Gastprofessor an der Katholischen Universität Louvain-La-Neuve (Belgien) und an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Yaoundé (jetzt Protestantische Universität Zentral-Afrika). Als Priester war er beteiligt an der Evangelisierung der Jugend ebenso wie an vielen theologischen Begegnungen verschiedener christlichen Kirchen.

1.1. Jean-Marc Ela, Theologe und Provokateur

Den entscheidenden Zugang zu den theologischen Gedanken von Jean-Marc Ela findet man sicherlich in seinem Werk: „*le Cri de l'homme africain*“ (Der Schrei des afrikanischen Menschen), publiziert 1980³. Es ist ein

³ J.-M. Ela, *le Cri de l'homme africain*, l'Harmattan, Paris 1980.

Buch, das in die Weite führen will, Fragen stellt und Vorschläge macht für den Durchbruch zu einer afrikanischen Theologie. Diesem Buch folgt ein Jahr später ein weiteres: „*De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*“⁴ (Von der Unterstützung zur Freiheit. Die aktuellen Aufgaben einer Kirche im afrikanischen Milieu). Und in demselben Geist publiziert er 1985 sein „*Ma foi d'africain*“⁵.

In der Tat, mit seinen Schriften und Predigten wirkt J.-M. Ela in einer entscheidenden Epoche der politischen wie religiösen Geschichte Afrikas. Antoine Babe, der sich den Studien seiner Werke widmete, definiert diese Epoche so:

„Insgesamt [...] liegen die sozialen und kirchlichen Kontexte sehr dicht beieinander: Auf Seiten des Staates regiert ein spiritueller Neokolonialismus. Man könnte sich durchaus nach den Gründen für diese Tatsache fragen, fünfzehn Jahre nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten und zehn Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der natürliche Grund dieser Situation ist, dass es oft viel Zeit braucht, bis die Prinzipien Realität werden und die Masse in Bewegung setzt. Der Autor bringt seinen Beitrag zu dieser weiten Emanzipationsbewegung der afrikanischen Kirchen, die um 1970 aufkam.“⁶

In vieler Hinsicht sind seine Werke Provokationen. Sein erstes Ziel ist, das afrikanische Denken zu fördern. Die Titel, die er seinen Werken gibt, sind an sich schon ein Programm. Sie rufen auf zum Kampf gegen den politischen und religiösen Neokolonialismus. Es geht um die Forderung nach Anbruch einer postmissionarischen Ära, deren Ausgangsbasis die afrikanische Lebensweise ist.

So wird er später sagen: „*Christus kann sich nur dann im Menschen zeigen, wenn sein Gesandter bereit ist, hinter ihm zurückzutreten*.“⁷ Mit dieser Erklärung fragt J.-M. Ela nach der Zukunft der Kirche auf dem afrikanischen Kontinent, die er als „Kirche unter Vormundschaft“ bezeichnet.

1.2. Ein roter Faden der Themen

Es ist nicht einfach alle Themen aus den Werken dieser großen vielfältigen Persönlichkeit darzustellen. Trotzdem lässt sich ein roter Faden feststellen. Dieser Kameruner Priester will zum Durchbruch zu einer neuen Ära der Mission einladen, einer Mission, die keine Kolonialmission mehr sein soll, sondern Ort der Emanzipation der Kirchen Afrikas, einer Mission, die wirklich vom Geist des Herrn bewegt ist, wie im Buch der Apostel-

⁴ J.-M. Ela, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Centre Lebre, Paris 1981.

⁵ J.-M. Ela, *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris, 1985, dt. *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br., 1987.

⁶ A. Babe, *Eglise d'Afrique! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1998, 39–40.

⁷ J.-M. Ela, *Le message de Jean Baptiste. De la conversion à la réforme dans les églises Africaines*. Editions CLE, Yaoundé 1992 (auf der Umschlagseite).

geschichte (oder richtiger „Buch des Wirkens des Heiligen Geistes“). Alles, was früher einmal dominant war, soll überwunden werden. Das Wehen des Geistes wird die Kirche Afrikas erneuern und über das Meer zu unerwarteten neuen Ufern führen, dorthin, wo nicht noch einmal über sie verfügt wird. Er träumt von einem neuen Pfingsten, das eine Kirche stiftet, die wirklich vom Geist geleitet wird zu einer wahrhaftigen Gleichheit der Rassen und Kulturen vor Gott.

Angesichts der Fragestellungen und Sorgen der Afrikaner positioniert sich der Autor manchmal in einer sehr leidenschaftlichen Weise. So greift er auf den Diskurs des Papstes (1969) zurück, gehalten auf dem Symposion der Bischöfe Afrikas und Madagaskars in Kampala. Auf zwei Aussagen des Papstes insistiert Ela: Die erste bestätigt auf der einen Seite die Universalität der Kirche und auf der anderen Seite die Legitimität eines Pluralismus, der die Möglichkeit eines afrikanischen Christentums einräumt:

„Die Ausdrucksweise, d. h. die Sprache, die Art und Weise, den einen Glauben zu manifestieren, vielleicht vielfältig und deshalb ursprünglich, konform mit der Sprache, Stil, Temperament, Geist und Kultur, die diesen einen Glauben bekennt [...] In diesem Sinne könnt ihr und sollt ihr ein afrikanisches Christentum haben.“⁸

Der zweite Aspekt dieses Diskurses unterstreicht die missionarische Verantwortung der Kirche:

„Afrikaner, ihr seid ab jetzt eure eigenen Missionare, d. h. ihr Afrikaner, ihr müsst den Aufbau der Kirche auf diesem Kontinent voranbringen. [...] Der Tag wird kommen, an dem wir nicht mehr Missionare aufrufen im Sinne einer Unterstützung eures Apostolates, sondern wirklich euch selbst, die Einheimischen.“⁹

Mit anderen Worten, die Christen Afrikas dürfen ab jetzt ihr eigenes Planen in die Hand nehmen: organisatorisch, pastoral und theologisch. Paul VI. legitimierte den Kampf der afrikanischen Theologen, einen Kampf, in dem sich insbesondere die Schule in Kampala, geführt von Vincent Mula-gu, hervortat, einen Kampf, dem sich auch J.-M. Ela ganz und gar hingab.

Allerdings haben die Aussagen des Papstes Anlass zu vielfältigen Interpretationen gegeben. Einige insistierten auf die Treue zur Tradition der universalen Kirche. So waren viele Afrikaner, insbesondere aus dem Episkopat, darum bemüht sehr laut und deutlich ihre Bindung an die universale Kirche zu erklären. Andere aber wollten durch die Tür, die der Papst einen Spalt weit geöffnet hatte, weitergehen im Sinne eines Durchbruchs zu einer wahrhaft afrikanischen Theologie. Unter ihnen waren einige afrikanische Bischöfe, die den Mut hatten, eine wirklich afrikanische Verantwortung auf dem Gebiet der theologischen Forschung, der Pastoraltheologie, so wie der Organisation einzufordern. So hatte im November 1973 der kongole-

⁸ A. A. S., an, Vol. LXI, 30, 09, 1969, 576 ff.

⁹ A. A. S., an, Vol. LXI, 30, 09, 1969, 9, 57 ff.

sische Kardinal Joesph Malula auf einem Treffen seines Kollegiums, das hauptsächlich aus Ausländern zusammengesetzt war, die Missionare gebeten, ab sofort zu akzeptieren, in Demut zu arbeiten und ganz und gar die Autorität der Afrikaner anzuerkennen.

Der Kardinal wusste natürlich, dass er hier von den Männern und Frauen, die schon viele Jahrzehnte in Afrika verbracht hatten, einen Heroismus erwartete. Sein Diskurs wurde sehr schlecht aufgenommen. Aber wie sonst sollte der Aufruf zur missionarischen Verantwortung der Kirchen Afrikas umgesetzt werden, den Paul VI. eingebracht hatte?

Auch das römische Milieu begann nun ein gewisses Abdriften zu befürchten. So hatte die 4. Synode der Bischöfe, 1974 in Rom versammelt, zum Thema Evangelisation seine Vorbehalte zum Aufkommen einer afrikanischen Theologie klar geäußert:

„Wir müssen den Afrikanern die reinen Elemente des Christentums anbieten, die uns allen gemeinsam sind, und anschließend können sie dies in ihre afrikanische Kultur kleiden. In der Tat, es gibt kein afrikanisches Christentum wie es auch kein europäisches Christentum gibt.“¹⁰

Für J.-M. Ela spiegeln diese Aussagen nur den Willen wider, die Türen, die Paul VI. vorsichtig geöffnet hatte, wieder zu schließen. Was verstanden die Väter der Synode unter den „reinen Elementen“ des Christentums? Wie sollte das Christentum afrikanisiert werden, wenn es sich ganz und gar mit der westlichen Kultur identifiziert?

1.3. Jean-Marc Ela und das Ende des Imperialismus der Missionsgesellschaften

Man könnte annehmen, dass die protestantischen Kirchen besser aufgestellt waren. In der Tat, insgesamt scheinen sie keine zentralistische Struktur wie die römische Kirche zu kennen. Trotzdem wurde dieses Thema auch von den amerikanischen und westlichen Missionaren nicht gut aufgenommen. So konnten Kameruner Pastoren wie Modi Din, Lotin a Samé, der Liberianer William Harris, der kongolesische Katechist Simon Kimbangu zum Gegenstand von Kontroversen in den protestantischen Kirchen werden, weil sie die afrikanische Lebensweise in ihre Arbeit einbezogen haben. Es war die Organisation CETA (Konferenz der Kirchen von ganz Afrika), angeschlossen an den ÖRK, die dieses Thema aufgriff. Einer in Bangkok 1973 vom ökumenischen Weltrates der Kirche beschlossenen Resolution folgend, hatte die CETA, versammelt in Lusaka, Sambia, ein Moratorium vorgeschlagen, d. h. einen auf fünf Jahre begrenzten Stopp der Sendung von Missionaren und der ausländischen (finanziellen) Unterstützung für die Kirchen Afrikas. Ziel dieses Moratoriums war es, dass die Kirchen Afrikas ihre Mündigkeit erlangen, Eigenverantwortung übernehmen und ihre eigenen Missionare werden.

¹⁰ Synodus Episcoporum, 1974, Typis Poly, Vatican, 1974, 69.

Dieses Moratorium erregte großen Ärger. Von den Kirchen und Missionsgesellschaften wurde es abgelehnt. Die Bischöfe von Afrika und Madagaskar schlossen sich diesen Protesten an:

„Die Bischöfe von Afrika und Madagaskar lehnen jede Geste, jedes Wort, jedes Schriftstück ab, das geeignet ist oder darauf abzielt, sich einzumischen in die Kooperation zwischen den jungen und den alten Kirchen, weil dies gegen das Evangelium und die authentische Lehre der Kirche gerichtet ist. Unsere klare Positionierung soll den missionarischen Elan der großzügigen Personen neu entflammen, die im Glauben von der dringenden Notwendigkeit überzeugt sind, ihrer Kirche in ihrem Land oder im Ausland zu dienen.“¹¹

J.-M. Ela stimmte dem Geist des Moratoriums zu, das sich seiner Meinung nach keineswegs gegen die Universalität der Kirche richtete. Dieses Moratorium sprach gerade für eine wahre und großzügige Universalität, aber gegen alle Universalität, die geleitet ist von bestimmten Interessen. Wie soll man an die Seriosität der afrikanischen Bischöfe glauben, wenn sie hier vorgeben für Universalität einzutreten, während sie in ihren Diözesen den Tribalismus fördern?

Dieses Moratorium erlaubt der Kirche, insbesondere der Kirche in der nördlichen Hemisphäre, mit einer falschen Konzeption von Mission, Kirche und Universalität zu brechen. Es lädt ein zu einem Wechsel der Missionsära als Einbahnstraße, um zu einer multilateralen Mission, wie zur Zeit der Apostel, zu gelangen. In der Urgemeinde zirkulierten die Gaben und die Personen frei zwischen der Gemeinde in Jerusalem und den anderen Kirchen.

1.4. J.-M. Ela und die „De-mission“ von Eboussi Boulage

Hier muss auch der sehr berühmt gewordene Artikel von Eboussi Boulaga erwähnt werden, eine Publikation von 1974 ganz im Sinne des Moratoriums von Lusaka, die den Titel trug: „La Dé-mission“. Dieser Artikel provozierte in der katholischen Missionswelt Empörung. Und das zu Recht! Es genügt, die Zusammenfassung des Autors zu lesen:

„Was also ist zu tun? Die Antwort ist kurz: Europa und Amerika müssen vorrangig bei sich selber evangelisieren. Man plane den geordneten Rückzug der afrikanischen Missionare.“¹²

Für den Priester J.-M. Ela kann sich diese Empörung vorteilhaft auswirken, wenn sie zu einer größeren Bescheidenheit führt. Die Missionare würden ihre Selbstsicherheit verlieren. Bis jetzt mussten sich die Afrikaner in Beziehung zu den Missionaren und ihren Werken definieren. Müssen sich jetzt die Väter in Beziehung zu ihren Söhnen definieren? Wenigstens mussten sie

¹¹ Déclaration du SCEAM, Symposium, Des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, Rome 1974.

¹² F. Eboussi Boulaga, La dé-mission, in: Spiritus 56 (1974), 287.

jetzt aufmerksamer werden und auf die Pro-vokation (im etymologischen Sinne des Wortes) des einheimischen Klerus reagieren.

Der Artikel von Fabien Eboussi wirft unter anderem das Problem des Behaltens oder der Rücksendung der ausländischen Missionare auf. Für J.-M. Ela handelt es sich hier um ein sehr komplexes Thema, das nicht einfach zu lösen ist. Er hält es für angebracht, jeden Fall für sich zu sehen und sich nicht verführen zu lassen, weder von einer allgemeinen Abwertung der missionarischen Werke, noch von einer Xenophobie! Das eigentliche Problem, das der Artikel aufdeckte, waren die missionarischen Strukturen, die die unvermeidliche Präsenz von Missionaren voraussetzen, die den lebenswichtigen Apparat am Leben erhalten. Einer der Gründe für das Behalten der Missionare ist die unzureichende Anzahl afrikanischer Pastoren, Priester, Bischöfe und Katechisten. In der Tat stellt dieser Mangel ein noch viel entscheidenderes Problem dar als das der Strukturen. Wenn man fortfahren würde, die ererbten Strukturen einer gewissen Epoche der Mission aufrechtzuerhalten und auszubauen, bliebe die Zahl der einheimischen Missionare immer unzureichend. Es wird immer zu wenig einheimische Pastoren, Priester, Katechisten und Bischöfe geben, solange wir ein Christentum aufrecht erhalten müssen, das in all seinen Aspekten der Lehre, der Liturgie, des Rechts und der Disziplin gänzlich von außen her strukturiert bleibt.

Ebenso wird eine technische und finanzielle Inkompetenz als Alibi genannt. In der Tat verbirgt sich dahinter das Problem der Verwaltung und der Erhaltung des Eigentums der christlichen Gemeinden. Diese Güter sind nicht privates Eigentum des Klerus, sondern der Gesamtheit der Gemeinden, die ein Anrecht darauf haben.

1.4.1. Vorschläge für ein afrikanisches Christentum

Es ist sicherlich angebracht, so wie Martin Luther King zu träumen und zwar zu träumen vom Ende einer patriarchalischen Mission, damit eine vollkommene Mission zwischen Schwesterkirchen entstehen kann, die sich in Würde begegnen. Das ist es, was J.-M. Ela in seinem Buch „Mein Glaube als Afrikaner“ vorschlägt. Die Entwicklung eines wahren afrikanischen Christentums erfordert eine Veränderung der Strukturen und einen anderen Blick auf unsere Religionen und Gebräuche, und schließlich und vor allem, andere Wertmaßstäbe.

1.4.2. Eine strukturelle Erneuerung

Es ist unmöglich den christlichen Glauben anders zu leben, wenn man weiterhin die ererbten Strukturen der ersten Mission reproduziert. Zuerst muss man sich darauf verständigen, sich von den ererbten Vorgaben der ersten Mission freizumachen, was aber eine einschneidende Korrektur bedeuten würde. J.-M. Ela schlägt deshalb vor, sich von der Art und Weise, wie die sozialen Werke wie Schulen und Krankenhäuser geführt werden,

zu verabschieden, in denen viele Priester und Ordensleute engagiert sind. Dabei geht es keinesfalls darum, die sozialen Aufgaben aufzugeben, sondern sie anders zu tun, nicht mehr als deren Leiter, sondern als Mitarbeiter. Es geht darum, sich von den Sorgen der materiellen Administration zu befreien, um eine größere Mobilität und Disponibilität für den Dienst am Evangelium zu gewinnen.

Desgleichen muss das geistliche Amt neu organisiert werden, damit es menschlicher wird. Dazu gehört es, sich von der Sklaverei der Organisationsform einer Diözese und Kirchengemeinde zu befreien, die heute ganz und gar unpassend und überholt ist. „Zu Recht beklagen wir uns über unsere geringe Zahl, aber wir überhäufen uns mit immensen und unzähligen Aufgaben“, so behauptet er.¹³

Mit der ekklesiologischen Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils und durch den Kontakt mit den Schwesterkirchen hat die Katholische Kirche die Wichtigkeit des Dienstes der Laien, Männer und Frauen, neu entdeckt. Ohne in eine neue Form des Klerikalismus zu verfallen, müssen die Laien, ausgestattet mit einer soliden theologischen Bildung, die Verantwortung, die ihnen eigen ist, in der Kirche wahrnehmen. So gewinnt die christliche Gemeinschaft ein anderes Gesicht. Sie würde kleiner, dafür aber menschlicher.

Jedoch, eine solche Entwicklung kommt nicht von allein. Sie erfordert schmerzvolle Veränderungen von Seiten der Älteren. Von der Jugend, den jungen Männern wie den jungen Frauen, die sich für ein religiöses und priesterliches Leben ausbilden lassen, muss erwartet werden können, diese Erneuerung auch zu leben und nicht die alten Strukturen und die unnötigen Konflikte zwischen weltlichen und religiösen Priestern zu wiederholen.

Diese Umstrukturierung der Kirche erfordert ebenso, sich von der Zersplitterung der christlichen Kirchen zu emanzipieren, die zu uns transportiert worden ist. Die Christen Afrikas, in viele verschiedene Tendenzen zergliedert, müssen von den importierten dogmatischen und pastoralen Querelen befreit werden, um für das Entstehen eines afrikanischen Christseins zusammenarbeiten zu können. Der Priester J.-M. Ela lädt die Theologen Afrikas ein, katholische wie protestantische, die Lehre vom mystischen Leib zu vertiefen und sie vor allem intensiv in brüderlicher Gemeinschaft in Jesus Christus zu leben. Im Geiste des ökumenischen Rates der Kirchen gilt es, die ekklesiologischen Unterschiede der christlichen Konfessionen zu respektieren und doch unter dem Einfluss des Heiligen Geistes und der Menschen guten Willens, an einer Annäherung zu arbeiten. Wenn man von der Ökumene spricht, ist es zumindest in Afrika nicht möglich, den Islam zu ignorieren. Ohne in ein naives und irreführendes Friedensstreben (Irenik) zu verfallen, ist es wichtig, mit unseren muslimischen Brüdern einen offenen und fruchtbaren Dialog zu führen. Sind wir nicht alle Kinder eines einzigen Gottes? Christen und Muslime, sind sie nicht aufgerufen, sich gegenseitig besser kennen zulernen?

¹³ J.-M. Ela, *Le Message de Jean Baptiste*, 35–38.

1.4.3. Eine andere Wahrnehmung unserer Religionen und Gebräuche

Nur durch eine veränderte Wahrnehmung unserer traditionellen Religionen und Gebräuche kann sich ein wahrhaft afrikanisches Christentum entfalten. Die vielen Diskurse über einen religiösen Pluralismus haben noch zu keinem größeren Respekt gegenüber den afrikanischen Religionen und Sitten geführt. Ein erneuerter Blick auf sie führt zu einer sorgfältigeren Sprache, insbesondere was die Terminologie angeht wie Paganismus, Fetischismus, Zauberei, Magie, Religion und Animismus. Diese Sorgfalt könnte die afrikanischen wie auch die auswärtigen Christen vor Missverständnissen und Vorurteilen schützen. Sie könnte mehr Sympathie für unseren Glauben und unsere Praktiken ermöglichen, die viel zu schnell verurteilt und verworfen worden sind.

In seinem Buch „Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles“¹⁴ schneidet J.-M. Ela das sprachliche Problem der Vokabel „Animist“ an, das nach seiner Ansicht zu einem hartnäckigen Mythos beiträgt. Mit Animist bezeichnet man viel zu schnell den Negro-Afrikaner, der weder dem Christentum noch dem Islam beigetreten ist, sondern der den traditionellen Religionen treu geblieben ist. Aber der Animismus existiert nur in den dualistischen Zivilisationen. Dies trifft aber für die negro-afrikanische Welt nicht zu. Deshalb sollte man sich vom Mythos einer animistischen Religion und animistischen Völkern verabschieden. Dieser Mythos ist leider immer noch in den Berichten der Kirchen, den Dokumenten des Pontifikats und in den Werken der Ethnologen und Forscher zu finden. Dieser Begriff ist einfach ohne Inhalt.

Diese terminologischen Präzisierungen haben aber nicht nur rein akademische Zwecke. Sie haben eine eminent wichtige pastorale Bedeutung, insbesondere für die so genannten heidnischen Opfer, den Brautpreis, die Polygamie und die Scheidungen. Die Lösung dieser Probleme erfordert in der Tat sehr viel Kreativität. Der Autor empfiehlt eine pastorale Haltung, die der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit entspricht. Es ist nicht mehr möglich mit den ererbten Rezepten der ersten Mission fortzufahren. Eine andere Perspektive und ein anderer pastoraler Weg muss bereitet und begangen werden.

1.4.4. Ein anderer Maßstab

Und schließlich erfordert ein authentisch afrikanisches Christentum gewiss andere Strukturen und eine andere Theologie, eine andere Pastorale und vor allem ein anderes Fundament: Jesus Christus und Jesus Christus allein. Dies führt dazu, den entfremdenden Maßstab der von außen kommenden Theologien zurückzuweisen. Man muss sich davon frei ma-

¹⁴ J.-M. Ela/R. Luneau/Chr. Ngendakuriyo, Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles, Karthala, Paris 1981. Übersetzung des Titels: Jetzt ist die Zeit der Erben. Die Kirchen Afrikas und die neuen Wege.

chen, sich auf die Institutionen und deren Körperschaften zu berufen, die ihre Rasse und ihre Nationen vergöttern, die kompromittiert sind von der Macht des Geldes und der Politik. Jesus-Christ ist der Einzige, dem wir Lob und Ehre geben müssen.

Entgegen allen geäußerten Befürchtungen wegen des Strebens der afrikanischen Christen, lassen sie sich doch in keiner Weise zu Spaltungen verführen. Sie wollen einfach nur echte autonome Gemeinschaften auf den Weg bringen, deren Grundlage und Glaubensregel vor allem und in allem Jesus Christus ist. Die Christen Afrikas müssen sich wieder in IHN vertiefen, um lebendige und das Leben fördernde christliche Gemeinschaften aufzurichten.

Ab 1990 betonte J.-M. Ela für den Weg der Kirche in Afrika auch die Rolle des Staates. Er publizierte sein Werk: „Quand l’Etat pénètre en brousse ... Les ripostes paysannes à la crise.“¹⁵ Für ihn liegen die meisten Probleme des Volkes, darunter das der Armut, in der Herrschaft begründet, die der Westen mittels der Staaten Afrikas ausübt. Angesichts dieser Probleme unterstreicht der Autor die Rolle der Kirche, die sich als „Guter Samaritaner“ erweisen muss, statt dem Beispiel des Leviten zu folgen. Der Autor schlägt hier die ersten Pflöcke ein für eine Inkulturation des Christentums. In der Tat, wenn es um die Hauptsache geht, verleugnet der Autor sich nicht und macht Nägel mit Köpfen. Mit großer Überzeugungskraft zeigt er die Dringlichkeit der hier zu benennenden Herausforderungen.

2. Die Herausforderungen

Afrika sieht sich, trotz der großen Zahl der Getauften, mit der Herausforderung einer gewissen afrikanischen Gegnerschaft zum Christentum konfrontiert, die den Christen die Frage nach ihrer Entfremdung stellt und ihren Mangel an Kreativität aufzeigt, auch wenn oft genug die Gegner des Christentums selbst teilhaben an dieser Entfremdung. Das Christentum und der Islam waren einst eine Quelle der Kreativität für die europäischen, amerikanischen und arabischen Völker, weil sie sich diese Religion zu Eigen machen konnten. In Afrika, so bemerkt der Priester J.-M. Ela, ist das Christentum wie ein Fremdkörper, und die afrikanischen Christen sind oft nur naive und fanatische Propagandisten. Wie aber kann das Christentum zu einer Dynamik für eine multidimensionale Entwicklung des Volkes werden?

In einem Afrika, gezeichnet von Leid, Gewalt, Ungerechtigkeit aller Art und Unterentwicklung, stellt sich ihren Kirchen noch eine andere Frage, nämlich die Frage nach ihrem Beitrag zur Gerechtigkeit. Die afrikanischen Kirchen erscheinen schweigsam gegenüber der Unterdrückung der Schwachen durch die Herrschenden. Damit verbinden sich auch die komplexen

¹⁵ J.-M. Ela, *Quand l’Etat pénètre en brousse ... Les ripostes paysannes à la crise*, Karthala, Paris 1990. Übersetzung des Titels: Wenn der Staat in den Busch vordringt ... Die Antworten der Bauern auf die Krise.

Beziehungen zwischen den geistlichen Hierarchien und den Theologen. Die beiden Instanzen stehen im Dienst des Glaubens des Volkes Gottes und der Liebe, welche alle Bitterkeit und Differenzen überwinden sollte. Welche besondere Mission hat hier der Theologe? J.-M. Ela nennt ein Beispiel des Theologen Henri de Lulac, der schwerwiegende Konflikte mit der Kirche Anfang der 40er Jahre erlebte. Er verfiel weder in Revolte noch in Kleinmut. Er erlaubte es sich nicht, die zu verfluchen, die ihn verurteilt hatten, noch erlag er einer Liebdienerei oder einer Niederträchtigkeit. Hat der Autor hier sein eigenes Porträt gezeichnet?

2.1. Jean-Marc Ela und seine Grundideen einer Inkulturation

Hier will J.-M. Ela Licht bringen in die Überlegungen zur Inkulturation. Er gibt zuerst eine etymologische Präzision des Wortes, in dem er ein Bild aus der Landwirtschaft gebraucht. Für ihn ist die Inkulturation des Christentums wie ein Steckling der westlichen oder orientalischen Kirche, eingepflanzt in afrikanischen oder asiatischen Boden. Dieser Steckling bleibt in der Zeit des Heranwachsens mit der Mutterpflanze verbunden. Dann, sobald er selbst Früchte tragen kann, gilt es, ihm eine eigene Existenz zuzugestehen. Er beruft sich dabei auf die päpstlichen Dokumente, auf Dokumente der afrikanischen Bischöfe, sowie auf das Zweite Vatikanische Konzil. Er gibt einen dogmatischen Überblick über den Prozess der Inkulturation und zeigt ihre Verwurzelung in der Theologie der universalen Kirche auf.

Und schließlich ist es nötig, das ganze theologische Unternehmen selbst zu afrikanisieren. In Bezug auf den Inhalt geht es zu allererst darum, die Themen, die Afrika existenziell bewegen, zu benennen und zu vertiefen: die Familie, die Heirat, der Dienst der Heilung ... Jenseits dieser Thematik ist es notwendig die schwierigen methodologischen Probleme anzupacken und die epistemologischen Aspekte der Inkulturation zu reflektieren. Zahlreiche Studien, Monographien und Doktorarbeiten haben sich dieser systematischen Arbeit schon gewidmet. Trotz allem gilt es eigene Methoden auszuarbeiten und zu beherrschen, um sich nicht in der Scholastik und der hegelschen Philosophie zu verlieren.

2.2. Jean-Marc Ela, der pastorale Soziologe

Als Pastor hat sich J.-M. Ela, dem Beispiel seines Zeitgenossen Hebga folgend, unter anderem im Kampf gegen die Sekten engagiert, und ganz besonders im Kampf gegen neue religiöse Bewegungen, vor allem gegen Sekten mit gnostischen Tendenzen.

Auf einer Konferenz in der Katholischen Universität von Yaoundé hatte der Priester Hebga, nach dem er eine Beschreibung der „Rose-croix“¹⁶ ge-

¹⁶ Dt. Rosenkreuzer.

geben hatte, diese in leidenschaftlicher Weise verurteilt.¹⁷ Es ist nicht möglich gleichzeitig Christ zu sein und Mitglied der „Rose-croix“. M. Hebga fordert die Christen zu einer radikalen Entscheidung auf. Niemand kann zur selben Zeit mit Jesus Christus verbunden sein und mit der Dynastie des Teufels (Lewis). Die Christen müssen den Mut haben, ihren Glauben an Jesus zu bekennen und der Mystifikation der „Rose-croix“ abzusagen.

Für J.-M. Ela zeigen diese Bewegungen die tiefen religiösen Sehnsüchte der Afrikaner auf, denen in den christlichen Kirchen nicht Rechnung getragen wird. Diese Sehnsüchte fordern uns auf, die Probleme von Krankheit und Zauberei grundsätzlich ernst zu nehmen. Sie provozieren uns zu einer vertieften theologischen Reflexion und zu einer erneuerten pastoralen Arbeit, die der Suche nach spirituellem und mystischem Leben einen Platz einräumt.

In seinem Buch „le Cri de l'homme africain“ resümiert J.-M. Ela, was die Herausforderungen der Kirche sein können, um ein wahres afrikanisches Gesicht zu erhalten: Eine afrikanische Theologie muss entwickelt werden in Bezug auf Christologie und Ekklesiologie; es gilt eine vertiefte Reflexionen zu den traditionellen afrikanischen Religionen zu wagen und einen pastoralen Dienst der Heilung zu fördern, verbunden mit den damit zusammenhängenden Problemen der Zauberei und dabei müssen die sozio-ökonomischen Probleme der Afrikaner beachtet werden.

2.3. Jean -Marc Ela und die afrikanische Theologie

Die Werke von J.-M. Ela sind vielgestaltig. Sie sind zu finden im Zusammenfließen der unterschiedlichen Entwicklungsstufen afrikanischer Theologie unserer modernen Zeit, von den Anfängen bis heute.

2.3.1. Jean-Marc Ela und die Theologie der Inkulturation

Die ererbte Mission des 19. Jahrhunderts zeigt sich im Wesentlichen als ein Werk der Implantation der Kirche auf dem Boden Afrikas. Die Afrikaner sind die „Seelen“, die es zu konvertieren und zu retten gilt. Trotz kluger Ratschläge, die „afrikanische Seele“ zu respektieren, und trotz lobenswerter Anstrengungen zahlreicher Missionare, die Sprache zu erlernen und die lokalen Gebräuche kennen zulernen, blieb diese Evangelisation gezeichnet von einer der Theologie der Implantation der Kirche und des Heils für die Seelen. Um Afrika zu retten, erschien es nötig, die Kirche Europas oder Amerikas in ihren Strukturen, Denken und Riten nach Afrika zu übertragen.

Aber die Adressaten der Frohen Botschaft stellten sich schließlich gegen diese Theologie, die sie als patriarchalisch empfanden. Die Evangelisation

¹⁷ J.-M. Ela, Cheik Anta Diop, ou l'Honneur de penser, L'Harmattan, Paris 1989, 20–25. Vgl. auch M. Hebga, *Le chrétien face à la Rose-croix. Limites de la tolérance*, Yaoundé, Centre Catholique Universitaire, 1986, 58.

muss die Adressaten berücksichtigen, ihre Kultur und ihre Religionen, denn sie wollen Partner sein und keine Objekte der Evangelisation. Die Christen Afrikas fordern für sich das Recht, das Christentum auf afrikanische Weise zu denken und zu leben.

Der Ausgangspunkt dieser Forderung war das Werk: „Les prêtres noirs s'interrogent“¹⁸, das 1956 publiziert wurde. Dieses Werk erregte großes Aufsehen und fand ein großes Echo zu seiner Zeit. Die schwarzen Priester verlangten das Recht zu Reden und das Recht der Partizipation im Prozess der Evangelisation und des Wachstums der Kirche Afrikas. Später wurde der Priester J.-M. Ela einer von ihnen.

Der Standpunkt der schwarzen Priester stimmte überein mit der Bewegung der Négritude, die angeführt wurde von dem Senegalesen Léopold Sédar Senghor und dem von den Antillen stammenden Aimé Césaire und von Léon Gontram. Die Zeitschrift „Présence africaine“ des Senegalesen Alioune Diop diente ihnen als Forum. Die Gedanken von J.-M. Ela, ebenso wie die der ersten afrikanischen Theologen, waren abhängig von der Bewegung der Négritude. Doch trotz aller Begrenztheit der Négritude erforderte es Mut, sie während der Kolonialzeit als Standpunkt zu vertreten. Sie trug zur politischen Unabhängigkeit bei. In gleicher Weise war auch das Werk der schwarzen Priester ein kühnes und sehr gründlich geführtes Unternehmen.

In religiöser Hinsicht fordern die schwarzen Priester eine Adaption des Christentums in Afrika. Für sie enthalten die afrikanischen Traditionen „Anknüpfungspunkte“, d. h. kulturelle, religiöse, symbolische, rituelle Elemente, die kompatibel sind mit den Vorgaben des christlichen Glaubens. Es gibt kulturelle Werte, die die afrikanischen Völker vorbereiten, das Evangelium zu empfangen. Deshalb suchen sie nach Korrespondenzen zwischen den traditionellen Religionen und dem Christentum. Es geht darum, die Praktiken der westlichen Kirche so gut wie möglich an die soziokulturellen Realitäten Afrikas anzupassen und die afrikanische Mentalität zu durchdringen, um die christliche Botschaft in sie einzupflanzen, damit die christlichen Dogmen den Afrikanern verständlich gemacht werden können.

Mit Vincent Mulago, Alexis Kagame, John Mbiti, Meinrad Hebga, gehört J.-M. Ela zu der Generation von Pionieren, die an der Entstehung einer afrikanischen Theologie und Kirche gearbeitet haben. Diese Theologen der Adaption hatten Einfluss auf die Afrikanisierung des kirchlichen Personals, auf die Liturgie und die Katechese. Das Problem der Verwurzelung der christlichen Botschaft in den afrikanischen Kontext haben sie lautstark verfochten. Sie sind die Väter einer afrikanischen Theologie in der modernen Zeit.

Jedoch wurden sich diese afrikanischen Theologen immer mehr bewusst, dass sie über eine Theologie der Anknüpfungspunkte weit hinaus-

¹⁸ A. Diop (Hg.), *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, *Présence Africaine*, Paris 1956, dt. *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt a. M. 1960.

gehen müssen. Es ging jetzt viel mehr um die Frage der Inkulturation, ein Konzept, das J.-M. Ela analysierte, um die Gefahr einer bloßen Ähnlichkeit zu vermeiden und um die Theologie der Inkulturation zu systematisieren. Das bedeutete einen viel engeren Bezug zur Bibel und zur Tradition und eine gewissenhafte Analyse der afrikanischen Traditionen, um die wirklichen Werte und spezifisch afrikanischen Bedeutungen herauszufinden, mit denen es möglich sein würde, Christus aufzunehmen.

Dieses Bemühen um Gründlichkeit leitete die Arbeiten von Laurent Mosenko in der Exegese, Ntedika Nkonde in der Wissenschaft von den Schriften der Kirchenväter, Tarcissus Tshbangu in der theologischen Methodik, Laurent Mpongo in der Liturgie, Adalbert Nyeme Tese in der Moralthologie, Oscar Bimwenyi und Barthélémy Adokonou in der Systematischen Theologie. So kam man von einer eher intuitiven afrikanischen Theologie zu einer immer wissenschaftlicheren, afrikanischen Theologie. Dazu trug J.-M. Ela mit seiner Ausbildung und seinem methodologischen und wissenschaftlichen Bemühen bei.

Die methodologische Sorgfalt wird heute immer dringender. Die Originalität dieser afrikanischen Theologie wird auf ihrer Fähigkeit beruhen müssen, eine andere Methode vorzuschlagen, eine Methode, die sich auf eine Theologie der Religionen stützt und verbunden ist mit einer soliden biblischen Basis, aber keineswegs nur aus Anspielungen besteht, sondern auf einer anthropologisch und historisch seriösen Basis aufgebaut ist.

2.3.2. Jean-Marc Ela und die Theologie der Befreiung

J.-M. Ela ist stark geprägt von der Inkulturation. Ihm ist es wichtig, den kulturellen Humus afrikanischer Kultur, afrikanischen Denkens und afrikanischer Philosophie zu würdigen. Er ergreift Partei und plädiert für das, was afrikanische Philosophen wie Eboussi Boulaga, Paulin Hountondji und Marcien Towa mit „Ethnophilosophie“ benennen und qualifizieren.

Als Soziologe und Lehrer der Philosophie lobt er die Ethnophilosophie.¹⁹ Aber man darf sie nicht verwechseln mit dem Universalismus, nicht mit einer Anpassung an den Westen. Diese Debatte fordert nicht alleine die Philosophen heraus, sondern in gleicher Weise auch die Theologen und die Soziologen. Diese Debatte stellt die Frage nach den Fundamenten afrikanischer Theologie. Heute, da dieses Problem seine Heftigkeit verloren hat, schlägt J.-M. Ela vor, Schluss zu machen mit dem, was er „Querelen einer vergangenen Zeit“ nennt, Querelen zwischen Entfremdeten. Jetzt gilt es für die Befreiung des Kontinents zu streiten.

In diesem Sinne hat Benoît Awazi-Kunga Recht, wenn er die vier Kameruner Theologen der Theologie der Befreiung zurechnet: E. Mveng mit seinen Arbeiten zur Befreiung aus anthropologischer Armut, J.-M. Ela mit der sozi-ökonomischen Selbstbefreiung der Armen aus den strukturellen Be-

¹⁹ Vgl. M. Hebga, Eloge de „l'Ethnophilosophie“, in: *Présence Africaine*, n° 123, 1982, 20–41.

dingungen ihrer wachsenden Verelendung, F. Eboussi mit dem Entstehen einer afrikanischen Katholizität, befreit von der ideologischen Vormundschaft des Westens, und teilweise auch P. Hebga für die Befreiung von den spirituellen, mörderischen Mächten in der Zauberei.

Aber unser Autor kämpft in gleicher Weise für die Befreiung der Afrikaner von den neokolonialen staatlichen und kirchlichen Strukturen. Er interessiert sich für die sozio-politischen Probleme des Kontinents. Mehr als man meint ist J.-M. Ela ein aufmerksamer Beobachter der Welt der afrikanischen Bevölkerungsgruppen (Entitäten) vor und nach der Unabhängigkeit, wie sein Werk „*Afrique des villages*“²⁰ (Afrika der Dörfer) bezeugt, in dem er die Etappen afrikanischer Zusammenschlüsse, vom Panafrikanismus zu den entstehenden Nationalismen, von den Reformisten zu den Revolutionären, von den Moderaten zu den Radikalen, untersucht.

Die Entwicklung Afrikas und der Afrikaner bleibt seine ständige Sorge. Er interessiert sich für die soziologischen Aspekte dieser Entwicklung, insbesondere in seinem Buch „*La plume et la pioche*“²¹ (Die Feder und die Hacke), eine Reflexion über das Bildungswesen und die Gesellschaft in der Entwicklung Schwarzafrikas. Darin analysiert er die Lage der afrikanischen Kirche, aber auch die sozio-politischen Aspekte der Welt. Er bewahrt sich seine Redefreiheit in Bezug auf die Kirche ebenso wie in Bezug auf die verwirrende Zukunft des Kontinents. Die Abwertung der Währung (Franc CFA), das Drama in Ruanda, die afrikanischen Diktaturen, die Einheitsparteien und das Mehrparteiensystem beschäftigen ihn. Als Zeitzeuge schreibt er in Zeitschriften über die afrikanische Politik, reflektiert über die afrikanische Gesellschaft und über das, was die sozio-ökonomische Entwicklung bremst.

2.3.3. *Jean-Marc Ela und die afrikanische Synode*

Trotz aller ihrer Begrenzung ist die afrikanische Synode für die Kirche Afrikas und für die afrikanischen Theologen ein Orientierungspunkt. Sie ist das Ergebnis eines langen Weges der afrikanischen Christen auf ihrer Suche nach Identität, ihrem Platz in der Kirche und im Kontinent mit ihrer spezifischen Mission.

Initiator dieses Forums war Alioune Diop. Fabien Eboussi Boulaga verstand es, auf einem Kolloquium in Abidjan über schwarze Zivilisation und Katholische Kirche, die Bitte nach einer afrikanischen Synode zu formulieren. In Begleitung des Kameruner Jesuiten Nicolas Assama, dem Zairer Priester Oscar Bimwenyi und dem Priester Hebga fuhr J.-M. Ela kreuz und quer durch Afrika, Europa und Amerika, um die Christen aller Kontinente für ein solches Forum zu mobilisieren. Das war der erträumte Ort, um

²⁰ J.-M. Ela, *L'Afrique des villages*, Karthala, Paris 1982.

²¹ J.-M. Ela, *La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire*, CLE, Yaoundé 1971.

dort alle die Erkenntnisse oder eingeschlafenen Überlegungen in Worte zu fassen, von denen die afrikanischen Christen seit Jahrzehnten bewegt wurden, und die die Richtung weisen könnten für eine zukünftige Mission der Kirche in Afrika. Das Thema des Konzils brachte dies so zum Ausdruck: Die Kirche in Afrika und seine evangelistische Mission bis zum Jahr 2000. „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1, 8b).

Sicher, die Afrikaner hatten von einem afrikanischen Konzil auf afrikanischem Boden geträumt. Sie bekamen aber nur eine Synode, die in Rom tagte. Viele der schwierigen Probleme, die Afrika belasten, werden nicht so schnell behandelt werden können. Aber die Synode ist kein Endpunkt. Sie hat einen Elan entwickelt, der die Kirche und Afrika mobilisiert, in das 21. Jahrhundert zu kommen. Die Synode eröffnet eine große Baustelle der Reflexionen, die die afrikanischen Theologen, jeden auf seinem eigenen Gebiet, mobilisieren sollen. Die Synode führt die Afrikaner in die Verantwortung.

2.3.4. Jean-Marc Ela und die Theologie der Verantwortung

J.-M. Ela macht keinen Hehl daraus: Er fordert den Anspruch auf afrikanische Identität und afrikanischen Stolz des afrikanischen Menschen ein, was ihnen lange Zeit verwehrt gewesen war. Er plädiert für die Universalität des Glaubens, denn Gott ist nicht nur bis zum Westen gekommen. Diesen Anspruch haben die Afrikaner sich selbst gegenüber, wie A. Babe treffend notiert:

„Also, die wahre Absicht des Autors, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist sein Appell an unser aller Verantwortung. Wir denken, dass hier ein Weg der Reflexion und der näheren Betrachtung für unsere Gesellschaften und unsere afrikanischen Kirchen ist. Während vieler Jahre haben wir in einer gewissen Verantwortungslosigkeit gelebt, in einer erstaunlichen Passivität. In unseren Gesellschaften wie in unseren Kirchen ist eigentlich alles neu aufzubauen und wir sind oft tatenlos geblieben und haben nur die Weißen angeklagt und gleichzeitig erwartet, dass die Weißen fast alles an unserer Stelle tun.“²²

Diese Übernahme von sozio-politischer wie religiöser Verantwortung muss einhergehen mit einem scharfsichtigen Blick auf den afrikanischen Kontinent. Das komplexe und hin und her gerissene Afrika ist ein Kontinent vielfältiger Herausforderungen, der nach der Verantwortung der Afrikaner verlangt, und ganz besonders der Verantwortung der Christen.

Es gibt weder eine magische noch eine hellseherische Lösung, um die Zukunft des Kontinents vorauszusagen. Dies erfordert Bescheidenheit und ein tägliches Engagement. Die Christen, zusammengeschlossen in Gemeinschaften der Hoffnung, haben die Mission, belebt von einem prophetischen Geist, diese Verantwortung zu übernehmen. Sie müssen demütig aber resolut den Dienst am Wiederaufbau des Kontinents in seinen vielen Aspekten übernehmen. Ein verantwortungsvoller Dienst ist sicherlich das Schlüssel-

²² A. Babe, *Eglise d'Afrique !*, 38.

wort der Theologie der Verantwortung. Nach Meinung des Priesters J.-M. Ela gerät Afrika jeden Tag stärker in eine mentale, wirtschaftliche, soziale und religiöse Unterentwicklung. Der einzige Ausweg daraus ist die Arbeit, und zwar eine leidenschaftliche.

2.3.5. *Das Leiden: ein Ruf zur Verantwortung*

Einer der Orte, der zur Verantwortung aufruft, ist mit Sicherheit der Ort der vielfältigen Leiden des Afrikaners. Wir haben gesehen, dass der Priester J.-M. Ela den Mut hat, die Probleme anzupacken, und zwar in einer Weise, die ihm die afrikanische Tradition vorgibt: der Selbstbefreiung.

Das Vertrauen in die göttliche Macht erinnert uns daran, wie Israel, konfrontiert mit dem Problem des Leidens, vielfältige Lösungen gefunden hatte darauf zu antworten. Auf eine pädagogische Weise half Gott seinem Volk immer wieder, allen trügerischen, entfremdenden und demoralisierenden Lösungen zu entgehen, um zur Freiheit und Verantwortung der Kinder Gottes zu gelangen.

Das Leid ist eine universelle Erfahrung, manchmal mysteriös, zumal dann, wenn es unsere menschlichen Fähigkeiten herausfordert zu retten und zu heilen. Für das Volk des Alten Testaments war das „unerklärbare“ Leid verbunden mit dem Grundsatz des Lohnes und der Sünde, persönlich oder kollektiv, wissentlich oder unwissentlich. Noch im Neuen Testament hören wir davon, z. B. in der Episode von der Heilung des Blindgeborenen, als die Jünger Jesus fragten: „Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern? Jesus antwortete ihnen: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.“ (Joh 9, 2–3)

Jesus lehnt den Gedanken des Leids als Strafe Gottes ab. Er verwirft eine oberflächliche Moralisierung, die verurteilt statt zu heilen. Er lehnt einen Fatalismus ab, der handlungsunfähig macht und Mythen, die lähmen. Für Jesus ist das Leid eine Gelegenheit zum Handeln und die befreiende Tat Gottes zu bezeugen. Jesus führt uns dazu, von der Perspektive der Suche nach dem Zauberer oder dem Sündenbock zur Perspektive der Verantwortung zu gelangen.

Warum befreit das Wort Gottes die Afrikaner nicht auch von den Pandemien wie Malaria oder HIV, die systematisch den Zauberern als Verursacher zugerechnet werden? Es besteht kein Zweifel daran, dass der Gott Jesu Christi auch heute, so wie früher, heilt. Er handelt wunderbar und geheimnisvoll in seiner freien Gnade. Trotzdem erinnern diese Zeichen daran, dass alles Leben ein Wunder Gottes ist, und wenn es mit IHM gelebt wird, als die befreiende Kraft einer aufbauenden Energie erfahren wird.²³ Gott kann das Wunder der Heilung an einem Menschen vollbringen, den die Malaria ans Bett fesselt. Aber das Wunder ist auch groß, wenn Gott uns aufstehen

²³ Vgl. T. Bello, Heilungen in den Kirchen Afrikas. Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes, in: ZThG 15 (2010), 29–30.

lässt aus unserer Apathie und uns wieder Schritte gehen lässt, um unsere Umwelt gesünder zu machen! Gott heilt uns von der Lepra unseres Egoismus und unserer Blindheit, wenn wir unser Geld, unsere Zeit und unser Wissen in die Bekämpfung der Pandemien investieren, die uns zerstören.

Schließlich betont Jesus, dass das Leiden ein Aufruf zur Verantwortung und zur Umkehr ist. Zu dieser Verantwortung ruft J.-M. Ela in gleicher Weise auf. Für ihn rechtfertigen Gebet und Diakonie für die Kranken kein passives Warten auf Heilungen und wunderhaftes Auferstehen. Im Gegenteil, er fordert auf, alles das zu tun, was wir für die Gesundheit der Kranken und Verhütung von vermeidbaren Leiden tun können.²⁴

3. Schlussfolgerung:

Der Schock der Theologen und die universale Theologie

Jean-Marc Ela, ein Mensch, geprägt von einer vielfältigen Kultur, ein Mensch Afrikas und der Welt, predigt trotz seiner Position zu Gunsten Afrikas keineswegs einen Rückzug auf sich selbst. Für ihn muss das afrikanische Christentum notwendiger Weise ökumenisch sein. Katholische wie protestantische Christen haben die gleichen Herausforderungen zu bestehen. War es nicht gerade das Projekt der ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen, in der er trotz seiner Abwesenheit Mitglied blieb?

J.-M. Ela besteht gewiss auf der Kontextualisierung der afrikanischen Theologie. Aber bei all dem erinnert er daran, dass alle Theologien kontextuell sind, ebenso wie alle Kirchen lokal und partikular sind. Die afrikanische Theologie bewegt sich in Mitten der universellen Kirche. Sie darf sich nicht abschotten in einen Kult afrikanischer Besonderheiten. Sie ist ein Abenteuer inmitten einer Humanität, die immer globaler wird.

Was J.-M. Ela aber verwirft, ist der Mythos eines einheitlichen Denkens und einer einzigen Kultur mit allen ihren einschränkenden und zerstörerischen Wirkungen. Er beklagt die Arroganz einer Kirche, die die Würde der anderen Kirchen bestreitet. Mit anderen Worten, er lehnt den Triumph des Partikularen ab, das sich anderen als universal aufzwingen will. Für ihn ersteht das Universale aus dem Schock der vielen Zivilisationen und Kulturen. Alle Theologen stehen vor der Herausforderung einer wahren Pluralität in einer Welt, in der die Globalisierung zu einer neuen Form des Imperialismus zu werden droht. Die Kirchen müssen sich einstellen auf eine plurale Theologie, wie sie sich schon in den ersten christlichen Gemeinden durchsetzte. Eine universale Theologie, Missiologie und Ekklesiologie muss erst noch kommen. Sie ist im Entstehen.

Zum Abschluss könnte J.-M. Ela, um mit dem verstorbenen Poeten und Präsidenten Senegals Leopold Sédar Senghor zu sprechen, gesagt haben,

²⁴ Vgl. T. B. Mbima, Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas, in: ZThG 11 (2006), 89–109.

dass er gekämpft hat und weiterhin darum kämpft, dass die Kirche Afrikas und die afrikanische Theologie im Geben und Nehmen auf die universale Begegnung antwortet.

Diese Arbeit, die in einer gewissen Weise eine Hommage an Jean-Marc Ela sein soll, lässt uns durch mehr oder weniger tote Texte eine lebendige Stimme vernehmen, die uns vermittelt, dass der Autor nicht dort zu finden ist, wo wir ihn gerne vermuten möchten, nämlich in einem Denkmal von Worten, das wir ihm im Voraus schon errichtet haben. Er ist aber mit seinem Glauben und seinem Schrei als Afrikaner ganz und gar dort – in dem nicht auflösendem Geheimnis des Menschensohnes – von wo aus er uns „lächelnd beobachtet“.

Allerletzte Bedenken kommen mir in den Sinn. Kann ein Christ sich wirklich in irgendeiner Art von „Ehrung“ wohl fühlen? Hat dies nicht den Geruch von „Paganismus“ und götzendienerischer Abwege an sich? Nenne niemanden Vater, nenne keinen Meister, sagt das Evangelium. Was hier fast nur wie eine biblische Redewendung erscheint, ist das nicht in Wahrheit die Sprache des Lobes und der Ehre, die allein Gott gebührt für das Gute, das er durch die Umsetzung seiner demütigen Diener vollbringt? Unsere Leistung, die sich ausdrückt, ad extra, in der Weise einer weltweiten Inkulturation von Worten der Anerkennung und der Ehre, werden einst in richtiger Weise verstanden im Sinne von, ad intra, als Erfüllung des „gesegnet mit allem geistlichen Segen“ (Eph 1, 3).

Bibliografie

Quellen

- A. A. S., Vol. LXI, 30, 90, Vatican 1969
 Synodus Episcoporum, 1974, Typis Poly, Vatican 1974
 Déclaration du SCEAM, Symposium, Des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, Rome 1974

Literatur

- Babe, Antoine*, Eglise d'Afrique! De l'émancipation à la responsabilité, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1998
Bello, Théophile, Heilungen in den Kirchen Afrikas. Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes, in: ZThG (15) 2010, 29–30
Eboussi Boulaga, Fabien, La dé-mission, in: Spiritus 56 (1974)
Ela, Jean-Marc, La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique noire, CLE, Yaoundé 1971
 –, Le Cri de l'homme africain, l'Harmattan, Paris 1980
 –, De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain, Centre Lebreton, Paris 1981
 –, L'Afrique des villages, Karthala, Paris 1982
 –, La ville en Afrique, Karthala, Paris 1983

- , *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985
- , *Cheik Anta Diop ou l'honneur de penser*, l'Harmattan, Paris 1989
- , *Quand l'Etat pénètre en brousse ... Les ripostes paysannes à la crise*, Karthala, Paris 1990
- , *Le message de Jean Baptiste. De la conversion à la reforme dans les Eglises Africaines*, CLE, Yaoundé 1992
- Ela, Jean-Marc, Luneau, René, Ngendakuriyo, Christiane*, *Voici le temps des héri-tiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris 1981
- Hebga, Meinrad*, *Christianisme et Négritude*, in: *Diop, A. (Hg.)*, *Des prêtres Noirs s'interrogent*, Cerf, Paris 1957, 189–203, dt. *Diop, A., Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt a.M. 1960, neu herausgegeben in: *Kinkupu, L.S./Bissainthe, G./Hebga, M.*, *Des prêtres Noirs d'interrogent, Cinquante ans après ...*, Karthala-Présence Africaine, Paris 2006
- , *Eloge de „l'Ethnophilosophie“*, in: *Présence Africaine*, n° 123, 1982
- , *Le chrétien face à la Rose-croix. Limites de la tolérance*, Yaoundé, Centre Catho-lique Universitaire, 1986
- Mbima, Timothée Bouba*, *Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas*, in: *ZThG* 11 (2006), 89–109